

EINE GRUNDLEGENDE KONZEPTIONELLE DENKFIGUR DER ALTCHINESISCHEN PHILOSOPHIE*

ROLF TRAUZETTEL

RESUMEN

Partiendo de un conocido sofisma de Gongsun Long, se examina un patrón de pensamiento que subyace en determinados discursos fundamentales de la filosofía china antigua, según el cual el todo se suma a las partes. Algunas observaciones comparatísticas jalonan el desarrollo de la cuestión, mostrando que la filosofía occidental no es totalmente ajena a semejantes modos de pensar. Se concluye en primer lugar que dicha figura responde a una lógica social y de poder político. Finalmente aparece también como una forma de donación de sentido y de interpretación del mundo propia de una concepción monista del universo.

SUMMARY

Starting with one of Gongsun Long's known sophisms, a pattern of thought is discussed, which underlies certain fundamental discourses in old Chinese philosophy. In that pattern, the whole and their parts are being added. Comparatistical remarks are brought up in this discussion, to show that western philosophy is not entirely alien to such forms of thinking. It is concluded, firstly, that such a pattern responds to a social logic of political power; and secondly, it appears to be a form of sense-giving and an interpretation of the world proper to the monist conception of the universe.

I. EINLEITUNG

Von allen Bestimmungen, mit denen die Grundzüge des philosophi-

* Conferencia pronunciada el 20 de octubre de 1993, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

schen Denkens der Chinesen erfaßt worden sind, ist eine völlig unumstritten, nämlich daß alle ihre ontologischen Konzeptionen monistische sind. Da dem Monismus die Idee der Einheit allen Seins eigentümlich ist, verwundert es nicht, die chinesischen Philosophen auf allen ihren Gedankenwegen danach streben zu sehen, die Einheit des Kosmos denkerisch zu sichern. Man fühlt sich gedrängt zu sagen, sie suchten dieses Ziel getrieben von einer großen Furcht, die Einheit könnte sich als zerbrechlich erweisen. Als hätte eine ihnen unbewußte Kraft sie dazu gezwungen vermieden sie analytisches Eindringen in die Dinge oder gar deren Aufspaltung, und wo die Natur sich von sich aus zerspalten zeigte, überbrückten sie die Gegensätze, indem sie sie in korrelative Entsprechung und damit in Balance brachten.

Der Monismus führt - vor allem - zu einer bedeutsamen theoretischen Konsequenz: der Geist wird hier nicht nur als *in* der Natur existierend gedacht, sondern auch als selbst rein *aus* Natur seiend, wohingegen für die abendländischen Philosophen der Haupttraditionen der Geist wohl in der Natur existiert, er selbst aber der Natur nicht zugehört.

Ich habe nicht ohne Absicht einen komparatistischen Blick auf die abendländische Philosophie geworfen, ich werde das in meinem Vortrag hin und wieder tun, um zu zeigen, daß das chinesische Denken keineswegs «exotisch» ist, und möchte jetzt zunächst eine - vielleicht etwas riskante - Hypothese aufstellen. Sie lautet:

Innerhalb einer geschlossenen monistischen Tradition vermag der Geist sich nicht zu autonomisieren. Die prominentesten monistischen Entwürfe der abendländischen Philosophie, von Giordano Bruno und von Baruch Spinoza, widerlegen diese Hypothese nicht, weil sie in voller Kenntnis des Dualismus entwickelt worden sind.

Es sei angemerkt, daß alle Durchbrechungen monistischer Geschlossenheit im chinesischen Denken sich erst ereigneten, nachdem buddhistische Philosophie nach China gelangt war.

Charakteristisch für die «Geschlossenheit», mit welchem Begriff ich die chinesische Philosophie qualifizierte, sind meines Erachtens aus dualistischer Sicht bestimmte Leerstellen:

Die chinesischen Philosophen entwickelten 1. nur höchst unzulängliche Begriffsdefinitionen. Ein System zu solchen wurde nur ansatzweise im 3.Jh.v.Chr. entworfen, aber bis in die Gegenwart nicht aufgegriffen oder gar angewandt; 2. kein System einer Logik, und 3. in der formativen Phase, also im Altertum keine Metatheorien. Schon die Grundlagen dazu fehlten: ich halte es für signifikant, daß es keine Grammatikschreibung und nur eine sehr rudimentäre Sprachphilosophie gegeben hat.

In der chinesischen Weltanschauung, der es also an methodischer Analytik und Strenge mangelt und die unter allen Umständen zu Syn-

thesen zu kommen bestrebt ist, verwischen sich bzw. überlagern einander zwei Strategien der Weltdeutung: die begründende, die man die eigentlich philosophische nennen darf, und die thetische, die ich als religiöse bezeichnen möchte. Ziel der letzteren ist es, selbstevidente Ideen zu gewinnen, die keines Beweises fähig sind, zugleich aber keines Beweises bedürftig seien.

Unter dem Aspekt einer Psychologie und Soziologie der Weltanschauungen erscheint die religiös-thetische Ideenbildung als nicht bloß direkt, sondern auch indirekt (unbewußt ?) beeinflusst von den Prinzipien Hierarchie und Herrschaft. Daß die chinesischen Denker nur den *Weg* (griech.: hodos) beschritten, aber eben nicht zur Methode (met-hodos) vordrangen, muß von daher verstanden werden. Dieser Gedanke sollte nicht kurzschlüssig gehandhabt werden, denn man kann den Problemzusammenhang gewissermaßen auch umgekehrt knüpfen, daß man also fragt, ob nicht eine bestimmte Formierung der tiefsten Schichten des kollektiven Unbewußten dafür ausschlaggebend sein könnte, die Prinzipien von Hierarchie und Herrschaft in der chinesischen Gesellschaft übermächtig werden zu lassen. Ich meine, es bedarf gesamtultureller Analysen, um zu einleuchtenden Deutungen des Phänomens zu kommen. Ein Beispiel dazu lieferte Jürgen Habermas mit seiner Theorie des Begriffs des Interesses, das er zu einer Fundamentalkategorie der Erkenntnistheorie macht. Danach bilden sich Interessen «im Medium von Arbeit, Sprache und Herrschaft» und zwar als «erkenntnisleitende»^{1a}.

Ich habe meine Einleitung so rasch als nur möglich auf diesen Punkt hingetrieben, weil genau hier die Ausgangsbasis für mein eigentliches Thema sich befindet.

II. HAUPTTEIL

Die Denkfigur nämlich, die ich Ihnen vorstellen werde, wurde von den chinesischen Philosophen nie abstrakt und *explizit* formuliert. Vielmehr ist sie gleichsam ein *implizites* Muster, welches bestimmten grundlegenden Diskursen zugrundeliegt. Sie wollen nun bitte erlauben, daß ich, um des rhetorischen Effekts willen nicht mit der Tür, sprich: mit der abstrakten Formel, ins Haus falle, stattdessen mit einem Quellenbeleg beginne, der bisher von Sinologen als paradox mehr abgetan als interpretiert worden ist. Es handelt sich um einen Sophismus, der vermutlich in satirisch-kritischer Absicht verfaßt wurde.

Der Sophismus, der von dem altchinesischen Philosophen Gongsun Long höchstwahrscheinlich in der 2. Hälfte des 4. vorchristlichen Jahrhunderts niedergeschrieben worden ist, lautet wie folgt:

«Die Benennung «Hühnerbein» entspricht der *eins*, zählt man die

Hühnerbeine, sind es *zwei*, zwei und eins zusammen ergeben also *drei*.»¹

Die Aussage - oder sollen wir sagen: die Schlußfolgerung? - ist auf den ersten Blick unsinnig. So stellt sich vorerst die simple Frage: ist der Text vielleicht korrupt überliefert oder sind möglicherweise Zeichen für die Zahlen verschrieben usw.?

Die Antwort darauf fällt recht leicht: der Text ist so, wie er dasteht, gemeint. Dafür bürgen vor allem zwei Umstände:

Erstens, der Text fährt nämlich einem weiteren Beispiel derselben Konstruktion fort. Es heißt. «Die Benennung Rinder- oder Schafsbein entspricht der eins, zählt man die Beine, sind es vier. Vier und eins zusammen ergeben also fünf.»²

Zweitens: von den frühesten Editoren und Kommentatoren dieses Textes an bis zu den spätesten hat keiner je den Wortlaut in Zweifel gezogen.

Ich muß also neu ansetzen und stelle eine nächste, ebenso einfache wie naheliegende Frage: Ist vielleicht nicht richtig übersetzt worden? Nun, meine vorgetragene Übersetzung deckt sich mit den bisher von Sinologen veröffentlichten Übertragungen, gleichwohl möchte ich selbst, der Genauigkeit wegen, eine kleine Korrektur daran anbringen, die ich grammatisch und mithilfe von Texten belegen kann³, was Sie mir aber bitte hier erlassen möchten zu tun. Anstelle von «zwei und eins zusammen» sollte es m.E. heißen: «indem sie zwei sind, sind die (doch) eins». Aber, da der Text ja fortfährt: «ergeben sich also drei» (bzw. fünf im anderen Beispiel) bleibt im Grunde das Skandalon erhalten.

Soweit demnach, so ungut.

Ich habe nun die weitere Möglichkeit, die natürlich längst von sinologischen Philosophiehistorikern ergriffen wurde, nämlich den aus unserer Sicht unsinnigen Schluß in einen geistesgeschichtlichen Zusam-

1a. J. Habermas, Technik und Wissenschaft als «Ideologie» (edition suhrkamp 287). Frankfurt a.M. 1968, S. 163.

1. Gongsun Longzi (Ed. Xinbian zhuzi jicheng, Bd. 6). Taipei 1974, Kap. 4: Tong bian lun, S. 10.

2. Ibid.

3. Ich denke vor allem an einen Passus bei Zhu Xi (1130-1200) in: Zhuzi quanshu, Kap. 45, S. 1a. Die Stelle beginnt mit den Worten: «Das höchste Absolute (taiji) existiert nur innerhalb von Yin und Yang, es ist untrennbar von ihnen (d.h. der Sache nach). Aber geht man dazu über (dieses Faktum der Untrennbarkeit) von taiji zu erörtern, so ist es aus sich (eben nur) taiji und Yin und Yang sind (entsprechend) (nur) Yin und Yang. Mit Natur (xing) und Geist/Herz (xin) verhält es sich genauso. (Es handelt sich dabei um das,) was man bezeichnet mit 'eines und doch zwei, zwei und doch eines'» (suo wei yi er er, er er yi ye).

menhang einzubetten und auf diese Weise zu interpretieren, was darauf hinausläuft, ihn als höheren Scherz bzw. als Ironisierung einer philosophischen Debatte zu verstehen, die im 4. vorchristlichen Jahrhundert des alten China aufgebrochen war, in welcher erstmals im chinesischen Denken das Verhältnis von den Namen zu den von ihnen bezeichneten Sachen untersucht wurde, und in welchen Debatten auch Ansätze zu einer Definitions-Lehre sich finden. Ein besonderes Interesse hatten die Teilnehmer an den Diskussionen offenkundig am Problem «das Ganze und seine Teile». Hierbei taten sich namentlich die Enkelschüler des Philosophen Mo Di gegen Ende des 4. Jh. v. Chr. hervor, in deren fragmentarisch überlieferten Schriften Einschlägiges zu den genannten Themen behandelt wird. Beispielsweise formulierten diese Sätze wie: «Stillstand kommt von längerer Dauer (eines Vorgangs)»⁴, oder: «Der Körper ist ein Teil einer Gemeinschaft»⁵, oder sie stellen fest, daß man von zwei Dingen nicht sagen könne, «sie sind beide zwei», sondern nur: «sie sind beide eines»⁶, usw.

Wie Sie, meine Damen und Herren, wahrscheinlich schon zutreffend vermutet haben, will ich diesen schon begangenen Weg zum Verständnis oder wenigstens einer verständigen Einordnung unseres Problemfalles, Hühnerbeine zu zählen, nicht noch einmal einschlagen. Vielmehr möchte ich folgendes unternehmen: Ich übergehe den konkreten Inhalt der Aussage über die Hühnerbeine und halte mich ausschließlich an ihre formallogische Konstruktion. So ausgerüstet begeben sich auf die Suche, ob Aussagen eben derselben Struktur in Texten nachgewiesen werden können, an welchen eindeutig erkennbar ist, daß in ihnen an der Konzeption eines Weltbildes gearbeitet wird. Dieses Verfahren, vom konkreten Inhalt abzusehen, bietet den großen Vorteil, daß ich mich nicht entscheiden muß, ob ich das Textstück über die Hühner- und Rinderbeine für ernstgemeint oder für ironisch gemeint halte, weil ja bekanntlich die ironische Darstellung, der ironische Stil gerade die formale Struktur der ironisierten Vorlage bewahrt.

Die formallogische Konstruktion unserer Aussage über die Zählweise von Hühnerbeinen ist nun klar und unmißverständlich bestimmbar: Der Begriff «Hühnerbein» wird erst als eine Menge oder Klasse dadurch implizit bestimmt, daß er als *eins* bezeichnet wird, dann aber, und das ist das Skandalöse oder Irrige, wird zu der Anzahl der einzelnen Hühnerbeine, also der Elemente dieser Klasse, die Klasse selbst noch einmal hinzugezählt. Das heißt, der Begriff der «Klasse Hühnerbein» wird zum

4. Mozi, Kap. 40 (Kanon, 1. Teil). Vgl. A. Forke, *Mé Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke* (Mitteilg. d. Sem. f. Oriental. Sprachen, Beiband zu Jg. 23/25). Berlin 1922, S. 413.

5. *Ibid.*

6. Vgl. A.C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hongkong, London 1978, S. 266.

Selbstelement seiner Klasse. Damit haben wir also nun die bisher vorenthaltene Formel.

Damit kein Mißverständnis aufkommt: der Begriff des Selbstelements einer Klasse ist ein schwieriges Problem der modernen Logik, aber nur, sofern dieses aus der Selbstbezüglichkeit eines Elements der Klasse resultiert (nach dem berühmten Beispiel, wo der Kreter sagt, alle Kreter sind Lügner). Um diese Antinomie handelt es sich hier *nicht*, sondern der Widerspruch entsteht schlicht aus der falschen Operation der Zählweise, der aber, was zu zeigen ist, einer sozialen Logik entspringt. Angemerkt muß hier werden, daß den von mir benutzten Begriffen der Klasse und ihren Elementen im klassischen Chinesischen die von Ganzheit und ihren Teilen in etwa analog sind.

Ich verfare also nun wie angekündigt und gebe zwei weitere Beispiele aus altchinesischen Texten, denen dieselbe falsche Logik zugrundeliegt, wozu ich die Bemerkung voranschicke, daß diese Beispiele philosophischen Werken entnommen sind, die zu den bedeutendsten des chinesischen Altertums gehören.

Das 1. Beispiel:

Im 2. Kapitel des daoistischen Werkes Zhuangzi («Meister Zhuang»), das in wesentlichen Teilen um 290 v.Chr. entstand, beginnt der Autor Zhuang Zhou einen Diskurs, den wir interpretieren können als Ansatz zur Gewinnung einer Meta-Ebene des philosophischen Sprechens. Daran knüpft der Philosoph zwei Gedankengänge, von denen der zweite lautet:

«Es gibt Sein, und es gibt Nichtsein. Es gibt einen Noch-Nicht-Anfang als Nichtsein, und es gibt einen Noch-Nicht-Anfang des Noch-Nicht-Anfangs als Nichtsein. Plötzlich gibt es (also?) Nicht sein, aber ich weiß nicht, ob dieses Sein des Nichtseins dem Sein zuzurechnen ist oder dem Nichtsein. Nun habe ich also etwas ausgesagt, aber ich weiß nicht, ob, was ich ausgesagt habe, wirklich etwas aussagt, oder ob es nichts aussagt.»

Hieran nun schließt sich die Passage an, auf die es bei unserem Problem ankommt: Sie lautet:

«Himmel und Erde wurden zusammen mit mir geboren, und alle Dinge und ich sind eines. Da wir bereits *eins sind*, soll ich da noch etwas sagen? Da wir uns bereits als *eins* bezeichnet haben, soll ich nun nichts mehr sagen? *Eins und sprechen macht zwei, zwei und die (ursprüngliche) eins macht drei.* Von hier aus kann man weitermachen.»⁷

7. Zhuangzi, Kap. 2. Konkordanz: 5/2/52 und 5/2/53. Vgl. A.C. Graham, Chuang-tzu, The Inner Chapters. London u.a. 1989 (A Mandala Book), S. 55. B. Watson, The Complete Works of Chuang Tzu. New York 1968, S. 43. R. Wilhelm, Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom Südlichen Blütenland. Düsseldorf, Köln 1951, S. 16.

Dieser Passus bleibe, für sich genommen, wohl hermetisch verschlossen und wäre nicht so ohne weiteres als dem Paradigma der Hühnerbein-Zählung folgend zu deuten, hätten wir nicht den Kommentar zu Zhuangzi von Guo Xiang aus dem späten Altertum.

Die Stelle paraphrasierend schreibt Guo Xiang:

«Man sagt das *Eine* in Worten aus, doch ist es kein Wort. So sind das Eine und das Wort zwei. Das Eine ist nun schon eins, das Wort verdoppelt es. Wenn es Eins gibt, gibt es (somit) zwei, da muß man von drei reden.»⁸

Guo Xiangs Kommentar verdeutlicht den Gedankengang des Zhuangzi so weit, daß jedenfalls dessen Schema kenntlich wird. Die Position, die im Hühnerbein-Paradigma das Hühnerbein als Klasse oder Menge bildet, vertritt hier das Sprechen über die Dinge. Anders ausgedrückt: die Meta-Ebene des die Dinge Besprechens wird der Ebene, auf der die einzelnen besprochenen Dinge angesiedelt werden, hinzugezählt als dieser zugehörig bzw. mit ihr eine Ebene formierend.

In den Quellen des späten Altertums findet sich ein weiterer Beleg hierzu, in welchem Text mit demselben Schema operiert wird, wobei vor allem der von uns behandelte Passus aus Zhuangzi zitiert wird. Diese Textpassage bringt zusätzlichen Gewinn, weil sie uns zu dem Text führt, der eine Quelle der Spekulationen zum Problem des Einen war, nämlich Laozis berühmte Schrift vom Dao und seiner Kraft: Dao De Jing. Dessen 42. Kapitel beginnt mit den Sätzen:

«Das Dao erzeugt die Eins, die Eins erzeugt die Zwei, die Zwei erzeugt die Drei, die Drei erzeugt alle Dinge.»⁹

Der Kommentator Wang Bi, der zu Beginn des 3.Jh.A.D. lebte, zitiert in seiner Erläuterung dieser Spekulation über den Ursprung der Vielheit unseren Passus aus Zhuangzi. Interessanterweise bezieht er sich dabei auch auf jene Stelle aus Zhuangzi, wo dieser über das Problem des Nichtseins philosophiert und die ich deshalb mit Vorbedacht im Hinblick auf diesen Zusammenhang schon mit zitiert hatte.

Wang Bi also schreibt:

«Alle Dinge und Gestalten gehen auf Eins zurück. Woraus wird

8. Guo Xiang in: Jiaozheng Zhuangzi jishi (Ed. Zhongguo xueshu mingzhu, hrsg. von Yang Jialuo, Bd. 572). Taipei 1962, Kap. 2, S. 82.

9. Vgl. Lao-Tse, Tao-Tê-king. Übers. von G. Debon (Reclams Universal-Bibliothek, 6798). Stuttgart 1961, S. 73.

Eins bewirkt? Aufgrund des Nichtseins. Aus Nichtsein: das ist Eins. Dieses Eins kann Nichtsein genannt werden. Hat man es schon Eins genannt, wie könnte es da keine Worte geben? Wenn es Worte und das Eine (oder: die Eins) gibt, gibt es Zwei, und folglich wird Drei gezeugt.»¹⁰

Es bedarf m.E. keiner weiteren Erklärungen noch zu diesem Beleg. Damit kann ich mein erstes Demonstrationsbeispiel verlassen.

2. Beispiel:

Beim 2. Beispiel kann ich mich sehr kurz fassen. Ich entnehme es einem Werk, das den farbigen Titel trägt: «Üppiger Tau zum Frühling und Herbst» (Chun-qiū fan-lu). Es wurde im 2.Jh.v.Chr. von Dong Zhongshu verfaßt und hat nicht nur auf die spätere Philosophie, sondern auch auf einige Naturwissenschaften und die Medizin großen Einfluß ausgeübt. Im 24. Kapitel dieses Buches heißt es ganz lapidar: «Was bezeichnet man als die Stücke des Himmels? Der Himmel hat 10 Stücke, 10 und keines mehr. Ein Stück ist der Himmel, eines die Erde, eines Yin, eines Yang, eines das Feuer, eines das Metall, eines das Holz, eines das Wasser, eines die stoffliche Erde und eines der Mensch.»¹¹

Nach allem bisher Dargelegten bedarf dieses Zitat nun keiner Interpretation in bezug auf den Aspekt, unter dem es zitiert ist. Gleichwohl ist eine Frage nicht einfach zu unterschlagen: Könnte es vielleicht sein, daß der Begriff *tian* «Himmel» hier einmal in seiner weitesten und beim zweitenmal in seiner engeren Bedeutung verwendet worden ist? Das Wort *tian* (Himmel) hat etwa seit dem 3. vorchristlichen Jh. seine Bedeutung ausgeweitet auch zu «Natur». Ein Autor des 4.Jh. A.D., Lo Han, formulierte: «*tian* (Himmel) ist der allgemeine Name für alle Dinge»¹², was also dem umfassenden Begriff Natur entspricht. Gegen diesen Einwand, wenn man ihn denn erhebt, läßt sich nur argumentieren, daß, wenn so zwiefach gemeint, der Autor es wohl *expressis verbis* würde kenntlich gemacht haben. Nicht zu entkräften wäre die Behauptung, mit der engeren und weiteren Bedeutung sei hier gewissermaßen gespielt worden. Demgegenüber wäre die durchgängige Ernsthaftigkeit des Autors, seine

10. Vgl. Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi. Transl. by Ariane Rump in collaboration with Wing-tsit Chan. (Monograph No. 6 of the Society for Asian and Comparative Philosophy). Hawaii 1979, S. 128-9.

11. Dong Zhongshu, Chunqiu fanlu, Kap. 24 (Guanzhi xiangtian). Zitiert nach: Xu Fuguan, Liang Han sixiangshi. Hongkong 1975, Bd. II, S. 244.

12. Luo Han, Geng sheng lun. Zitiert nach H. Schmidt-Glintzer, Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China (Münchener Ostasiatische Studien, Bd. 12). Wiesbaden 1976, S. 80.

gewaltige Anstrengung, ein geschlossenes Weltbild zu entwerfen, ins Feld zu führen. Letztendlich aber bildet mein Gegenargument die Reihe der Belege dieser Denkfigur, von denen ich noch welche vortragen werde unter leicht variiertes Fragestellung. Anstatt mich aber diesen anderen Quellentexten zuzuwenden, möchte ich einen ersten kurzen Blick in komparatistischer Absicht werfen auf die okzidentale Philosophie, ob dort etwa an vergleichbar prominenter Stelle diese Denkfigur des falschen Schlusses vorkommt. Zunächst treffen wir auf strikte und explizite Zurückweisung einer solchen Schlußfolgerung, in der - auf nicht notwendige Weise - die Menge Selbstelement ist.

Im Dialog «Parmenides» behandelt Platon u.a. das Problem das Ganze und seine Teile. Das Ganze müsse ein - Zitat - «Eins aus Vielen» sein, wobei die Teile nur Teile des Ganzen sein können, nicht aber Teil der Vielen. Den Beweis führt Platon mit folgenden Worten:

«Wenn etwas Teil von Vielen wäre, zu denen es selbst gehört, so müßte es erstens Teil von sich selbst sein, was ausgeschlossen ist, zweitens auch Teil der Andern, von denen jedes ein Eins ist.»¹³

Soweit Platon. Bei Aristoteles, so sollte man meinen, bräuchten wir erst gar nicht nachzuschauen, denn wie sollte ausgerechnet der große Systematiker der formalen Logik gegen sein eigenes System verstoßen? Niklas Luhmann jedoch ist zu dem Ergebnis gekommen, daß Aristoteles in seiner Theorie der Gesellschaft eben diesen Verstoß begangen hat, wozu ich hinzufügen möchte: wohl eher unbewußt. Aber sehen wir zu. Aristoteles geht in seiner Schrift «Politik» (1252a, 1254a)¹⁴ vom Grundbegriff der *koinonía* aus, den Luhmann mit dem Begriff des «sozialen Systems» wiedergibt. Als soziale Systeme sind sie Beziehungen zwischen den Ehepartnern, zwischen Herr und Knecht als einfache zu betrachten, die Haushalte und vie verschiedenartigen Vereinigungen als zusammengesetzte. In Aristoteles Schrift nun erscheinen die politischen Sozialsysteme als die umfassenden und alles Notwendige in sich einschließenden, als die Polis, mit anderen Worten, als das Ganze. «Daran fällt bei genaueren Hinsehen auf», schreibt Luhmann, «daß die politische Gesellschaft als ein Sozialsystem unter anderen definiert wird», zu welchen sie doch gerade das übergeordnete Klassen-System bilde, «also

13. Platon, Parmenides, 157 d. Übers. von F. Susemihl. In: Platon, Sämtliche Werke. Berlin o.J., Bd. 2, S. 542.

14. Vgl. Aristoteles, Politik. Übers. und hrsg. von O. Gigon (dtv 6022). München 1973, S. 47-8 (=1252 a), 51-2 (=1254 a).

kann auch sie selbst nur Teil ihrer selbst sein. So gefaßt ist die politische Gesellschaft eine anomale Menge, die sich selbst als Teil enthält.»¹⁵

Warum die Gesellschaft als Sozialsystem so gedacht wurde, liegt nach Luhmann in der hierarchischen Gliederung der Gesellschaft begründet, ich möchte es noch direkter formulieren: es hat seine Ursache im Prinzip Herrschaft. Danach ist der vorherrschende Teil in der Gesellschaft, der sich selbstherrlich mit dem Ganzen und seinem Zweck identifiziert, gleichzeitig der Teil, der das Ganze «wenn nicht ist, so doch repräsentiert.» Um ihnen ein Beispiel aus der Neuzeit-Geschichte zu geben, worin ein Teil der Gesellschaft gleichzeitig das Ganze verkörpert und somit Selbstelement dieses Ganzen bildet, darf ich Sie daran erinnern, daß der europäische Adel sich jeweils mit seiner Nation identifizierte, und konsequenter Weise wurde die in der Französischen Revolution aufgeworfene Frage, was der 3. Stand sei, von einem seiner führenden Vertreter beantwortet mit dem Anspruch auf die Macht in der Formel: der 3. Stand ist die Nation!

Diese «Logik» gehört nicht nur der Vergangenheit an. Ich darf Sie an die Redeweise erinnern, mit der unsere Politiker und Journalisten von der «Wirtschaft» sprechen. Man benötigt nur wenig Zeitungslektüre, um zu erkennen, daß gerade dieser Begriff wie unser Hühnerbein-Paradigma eingesetzt wird: einmal bezeichnet man mit Wirtschaft die Gesamtmenge des ökonomischen Bereichs, die sich aus den Elementen Kapital, Kapitaleigner, Manager, Gewerkschaften, Arbeitnehmer, Industrieunternehmen usw. usw. zusammensetzt, ein andermal, d.h. sehr viel öfter, aber werden zwei Elemente aus dieser Reihe, nämlich die Kapitaleigner und das Management, allein mit dem Begriff Wirtschaft identifiziert.

Ich formuliere jetzt ein erstes Ergebnis meines Untersuchungsganges: Die der formalen Logik zuwiderlaufende Schlußform, wie sie Gongsun Longs Sophismus zugrundeliegt, gehorcht einer Logik sozialen und politischen Machtanspruchs. Sie konnte in der altchinesischen Philosophie zu einem allgemeinen Paradigma werden, wohingegen sie in der klassischen griechischen Philosophie nur eingeschränkt und gleichsam unbewußt und implizit in Erscheinung trat.

Unter solcher Voraussetzung wird es unabwendbar, die klassische chinesische politische Philosophie abzusuchen nach einer Formulierung eben dieses Prinzips, und zwar sollte es sich dort doch explizit finden lassen, so jedenfalls meinte ich. Das ist nun aber nicht der Fall (einmal angenommen, ich habe gründlich genug gesucht). Je länger ich die einschlägigen Texte durchsah, desto besser verstand ich gerade die Abwe-

15. N. Luhmann, Gesellschaft. In: Ders., Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Bd. 1. Opladen 1972, S. 138.

senheit des direkten und expliziten Ausdrucks des Machtanspruchs, weil dieser im alten China so ungeheuer stark war, daß er alles vermied, was zu einer Selbstbindung des Herrschers und der Herrschenden überhaupt hätten führen können. Der Herrscher verkörperte das Prinzip «Allgemeinheit» (gong), überspitzt ausgedrückt: das Prinzip Allgemeinheit. Vist gleichzeitig im Element Herrscherhaus verdichtetes und das Ganze beherrschendes Prinzip. Der Herrscher steht damit außerhalb und zugleich innerhalb der Gesellschaft. Bei Dong Zhongshu (den ich bereits einmal zitierte) heißt es einerseits: «Der Herrscher ist das Herz des Volkes, das Volk ist der Körper des Herrschers»¹⁶, in welcher Formulierung allerdings die Hühnerbeinzählungslogik bereits am Werk ist, doch reicht das noch nicht aus, um die Außenposition des Herrschers, die seine Macht erst verabsolutiert, auszudrücken, weshalb es an anderer Stelle dann heißt. «Der Herrscher ist der Ursprung des Staates.»¹⁷ Wie scharf gezogen und tiefgreifend die Trennlinie andererseits zwischen Herrscher und Volk ist, macht eine weitere Ausführung deutlich, die gerade, weil sie den Unterschied indirekt ausspricht, besonders beeindruckt. Es heißt:

«Der Himmel schuf das Volk. Dessen Natur hatte (danach) eine gute Anlage, aber noch nicht die Fähigkeit zur Güte. Deshalb setzte der Himmel für das Volk die Herrscher ein, um es zur Güte zu führen. Das war die Absicht des Himmels.»¹⁸ Also unmißverständlich ist gesagt, daß die Herrscher von anderer Qualität ihrer Grundnatur sind, das heißt, unter dem Aspekt ihrer Grundnatur stehen sie außerhalb des Volkes, das doch andererseits ihren Körper bildet.

Soviel denn also zur notwendigen Ergänzung meines ersten Resultats.

Damit nun nicht genug. Ich meine, daß dem paradoxen Modell einer Relation vom Mengenbegriff zu seinen Elementen mehr an Bedeutung innewohnt, als nur das Phänomen sozialer und politischer Macht zu symbolisieren. Gerade das zirkuläre Moment des auf sich selbst Zurückweisens, vom Ganzen auf das Teil und von diesem auf jenes, ist konstitutiv für die Konstruktion von Sinn in der metaphysischen Bedeutung des Wortes. Es eröffnet sich da eine Dimension, in der wir uns sehr schnell gänzlich verlieren können oder uns verleiten lassen, im zu weitgespannten Rahmen konkrete Erkenntnis zu verfehlen. Deshalb

16. Dong Zhongshu, Chunqiu fanlu, Kap. 41 (Wei ren zhe tian). Sibubeiyao-Ed., Neudruck o.J.

17. Op. cit., Kap. 19 (Li yuan shen).

18. Op. cit., Kap. 35 (Shen cha ming).

möchte ich in einem zweiten Untersuchungsgang die Frage ventilieren, ob unser Schlußfolgerungs-Modell vielleicht aus dem Grunde im chinesischen Philosophieren an prominenter Stelle erscheint, weil es spezifischen Bedürfnissen innerhalb eines monistischen Weltbildes entgegenkommt. Wenn nämlich der Sinn des Lebens und der Welt überhaupt nicht aus der Transzendenz gewonnen werden kann, müssen dann nicht alle Dinge aufeinander auch bei der Konstituierung vom Sinn aufeinander bezogen sein, müssen da nicht Anfang und Ende aller Dinge in eins zusammenfallen? Und muß dann nicht das Bewegende gleichzeitig auch das Bewegte sein?

Ich bleibe also - wie soeben gesagt - beim Hühnerbein-Modell und variiere nur insofern, als ich mich der Begrifflichkeit des Verhältnisses vom Ganzen zum Teil bediene. Hierzu nun auch zwei Beispiele.

Das erste Beispiel entnehme ich der Schrift Zhou-Yi Qian-zuo-du, was übersetzt heißt: «Die herausgemeißelten Regeln für das Schöpferische nach dem klassischen Buch der Wandlungen». Das Buch gehört zu den sogenannten wei-shu, die zur Zeit der Han-Dynastie verfaßt oder kompiliert wurden, wobei die Urheber anonym blieben. Ihre hochgesteckten Zielen bestanden erklärtermaßen in der Ergänzung der damals 6 kanonisierten Klassiker, denn diese würden vornehmlich den Menschen und die Sozietät thematisieren, so daß es erforderlich wäre, entsprechend gründlich die Kosmologie zu behandeln.

Die Schrift von den «herausgemeißelten Regeln» also beginnt mit folgender Definition:

«Konfuzius sagte: Die Wandlung (besteht aus) der Wandlung, dem Wechsel und der Nichtwandlung. Diese drei vereint vollenden sich zur fruchtbaren Essenz des Dao und seiner Kraft.»¹⁹

Es fällt sofort ins Auge, daß der definierte Begriff der Wandlung, in dessen Definition er als definierendes Selbstelement auftritt, mit dem Begriff des Dao praktisch gleichgesetzt wird. Aber genau so deutlich ist, daß sich an der Struktur der Definition nichts ändert, wenn ich anstelle des Begriffs *yi*, Wandlung, den des Dao (hier etwa in der Bedeutung eines Absoluten, Letzten) setze, weil dieser dann ja ebenfalls als definierter und definierender auftreten würde. Die Merkmalsbeschreibungen, die anschließend an die zitierte Definition gegeben werden, ordnen der Wandlung die Kraft (De) zu, dem Wechsel das Fludium (qi). Mit einem bestimmten Hintersinn möchte ich die Beschreibung der Nichtwandlung

19. Zhou Yi Qian zuo du. Ed.: Wang Yunwu (Hrsg.), Siku quanshu zhenben bieji, Bd. 013, S. 1a.

wörtlich zitieren, weil hier zu beobachten ist, was in altchinesischen philosophischen Texten sehr oft den Leser verblüfft: eine Diskrepanz zwischen der - scheinbaren? - Abstraktionshöhe verallgemeinernder Aussagen und der relativen Flachheit der dann aufgeführten Beispiele. So lautet also die Beschreibung: «Nichtwandlung ist ihre Position. (Das bedeutet): Der Himmel ist oben, die Erde unten, der Herrscher blickt nach Süden (bei der Audienz), der Minister nach Norden, der Vater sitzt, der Sohn verbeugt sich. Das ist ihre Nichtwandlung.»²⁰ Resümierend dann heißt es: «Die Wandlung ist das Dao von Himmel und Erde, die Kraft des Schöpferischen und des Empfangenden, die höchste Kostbarkeit aller Dinge.»²¹

Ich möchte nun ein zweites Mal komparatistisch vorgehen, denn der Gedanke drängt sich ja förmlich auf, in Nikolaus von Kues Prinzip des «Zusammenfalls der Gegensätze» (der *coincidentia oppositorum*) eine Denkfigur zu sehen, die diesem Begreifen von Wandlung als Wandlung und Nichtwandlung vergleichbar ist. Das ist jedoch nicht der Fall, im Gegenteil zeigt ein Vergleich gerade eine charakteristische Differenz. Die *coincidentia oppositorum* ist zwar als Prinzip der Widerspruchsfreiheit übergeordnet, sie ist aber keine Definition des Absoluten, also Gottes oder seines Wesens (was allein die Analogie zur Bestimmung der Wandlung bzw. des Dao darstellte), sondern sie ist ein Mittel zur begrenzten Erkenntnis Gottes, das allerdings als höher als alle Vernunft gewertet wird. Dieses Prinzip verhilft dazu, Gott als noch jenseits eben dieses Prinzips zu erschauen, denn Gott ist, wie Nikolaus von Kues in seiner Schrift *De visione Dei* («Von Gottes Sehen») sagt, «der Gegensatz der Gegensätze».²²

Der Unterschied zwischen den beiden, nur an der Oberfläche ähnlichen Denkfiguren ist begründet in ihren Tiefenstrukturen: beim Cusaner ist sie dualistisch, beim chinesischen Philosophen monistisch. Für des Cusaners Prinzip gilt, was ein moderner Denker (Wittgenstein, *Tractatus*) so ausdrückte: «Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen.»²³ Für den anonymen Verfasser der Schrift über «Die herausgemeißelten Regeln für das Schöpferische» kann dagegen der Sinn der Welt nur innerhalb der Welt sein.

Ich möchte noch ein weiteres Philosophem aus der abendländischen

20. Op. cit., S. 2a.

21. Op. cit., S. 2a.

22. Nikolaus von Cues, *Von Gottes Sehen. De Visione Dei*. (Übers. von E. Bohnenstaedt). (Schriften des Nikolaus von Cues, Bd. 4). Leipzig 1944, S. 94.

23. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (edition suhrkamp, Bd. 12). Frankfurt 1963, S. 111.

Philosophie anführen, weil dessen Oberflächenstruktur auf scheinbar verblüffende Weise mit der der soeben vorgetragenen Theoreme übereinstimmt. Zweimal, in seiner Schrift «Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie» und seiner «Wissenschaft der Logik», bestimmt Hegel das Absolute als die «Identität der Identität und Nichtidentität.»²⁷ Dieser hochabstrakte Satz Hegels ist nicht richtig zu verstehen, wenn man ihn als Aphorismus oder als mystisch-erschaut begreifen will. Er bekommt seinen genauen Sinn und Stellenwert nur im Nachvollzug von Hegels Prozeßphilosophie des Werdens. Vor allem aber ist zu beachten, daß im chinesischen Denken der Name für das weltimmanente Absolute sich auf eben dieses als seiend bezieht, Hegels Begriff dagegen die Idee der Ideen bezeichnet und sich auf die Zeit bezieht.

Anders zu beurteilen ist der geistesgeschichtliche Zusammenhang der hier diskutierten chinesischen Theoreme mit der Logik des in frühen Mittelalter in China entwickelten Chan-Buddhismus (im Westen besser bekannt unter seiner japanischen Bezeichnung: Zen-Buddhismus). Darin wird die Identitätsformel $A = A$ aufgehoben, weil als illusionäre Sicht der Wirklichkeit durch den Schleier der Maya gewertet. Allerdings muß ich auch hier die Warnung aussprechen, vorschnell eine direkte Verbindungslinie zu ziehen zwischen der Definitionslogik im Text *Zhou Yi Qian zuo du* und der chan-buddhistischen Logik, in welcher nämlich nach der Aufhebung von $A = A$ zu $A = \text{Nicht-A}$ eine erneute Aufhebung zu $A = \text{wieder } A$ stattfindet mit dem Zweck, die Individualitäten aufzulösen, um zum überindividuellen Buddha-Selbst vorstoßen zu können, zur nicht-differenzierenden Erkenntnis der letzten Indifferenz aller Differenten. Was aber festzuhalten ist: es besteht eine echte Geistesverwandtschaft zwischen der altchinesischen Denkweise, wie sie sich im Hühnerbein-Paradigma ironisch manifestiert, und der chan-buddhistischen Logik.

Ich komme nun zu meinem letzten Beispiel, das ich als einziges den mittelalterlichen Texten verdanke. Es entstammt einer in den daoistischen Kanon (Dao-zang) aufgenommenen Schrift, die den Titel trägt: «Schrift von der esoterischen Erklärung der Drei Himmel»²⁵. In ihr steht im Mittelpunkt die Erschaffung der Welt durch die Selbstmanifestation des Dao. Der im religiösen Daoismus vergottete Laozi wird hier zur Verkörperung des Dao in menschlicher Form, er erscheint als Gefäß des Kosmos und zugleich als dessen schöpferische Kraft. Aber hören wir den

24. G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. 1. Teil. (Hegels Sämtliche Werke, Bd. III). Leipzig 1948, S. 59.

25. Santian neijie jing. In: Daozang, Nr. 1205, Fasz. 876.

entscheidenden Textpassus selbst, der einigermaßen atemberaubend ist:

«Zur Zeiten des Shang-Königs Wuding wurde Laozi wieder ein Fötus in Mutter Li. Während der 81 Jahre, in denen sie mit ihm schwanger ging, rezitierte er beständig eine heilige Schrift. Bei der Geburt öffnete er ihre linke Achselhöhle und entsprang dergestalt dem Leibe seiner Mutter. Als er geboren wurde, hatte er weißes Haar und wurde deshalb Laozi genannt: altes Kind. Die uns heute vorliegende Schrift der «Drei Terrassen» ist eben der Text, den Laozi vor seiner Geburt rezitierte.» Nun folgt der entscheidende Passus: «Was seine Rückkehr in den Embryozustand im Leibe von Mutter Li anbetrifft, so muß man sich vergegenwärtigen, daß er selbst seinen aus reiner Leere bestehenden Körper in die Gestalt von Mutter Li verwandelte. Dann nahm er Aufenthalt in seinem eigenen Leib. Eine wirkliche Mutter Li hat es nie gegeben. Leute, die sich darüber nicht im Klaren sind, behaupten auch heute noch, daß Laozi von Mutter Li geboren sei. Dies ist nicht der Fall.»²⁶

Das bedeutet also, daß Laozi den Leib seiner Mutter formt, defacto aber seine eigene Mutter *ist* und sich selbst aus dieser gebiert. Ehe ich auf eine Besonderheit eingehe, die diese Variante unseres Paradigmas einer Beziehung von einem Teil zu seinem Ganzen auszeichnet, seien einige nötige Bemerkungen getroffen. Wir dürfen nicht außer Acht lassen, daß wir es hier mit einem mythologischen bzw. religiösen Text zu tun haben. Meine Behauptung, es seien in der chinesischen Tradition die Grenzen zwischen Mythos, Religion und Philosophie fließender gewesen als im Abendland, bedürften natürlich des Beweises. Das wäre jedoch Stoff für mehrere Vorlesungen. Da ich das jetzt nicht leisten kann, möchte ich wenigstens diesen Vorbehalt ausgesprochen haben.

Jedenfalls enthält dieser mythologische Bericht ein der kosmologischen Spekulation analoges Theorem: vor der Selbstzeugung des Laozi wird eine Leere «inmitten von Dunkelheit» angenommen, aus welcher erst das «Große Nichtsein» hervorgeht, welches sich wiederum in kosmische Energien verwandelt. Diese Aufsplitterung der Ursprungsphasen oder -zustände erinnert mich an die Aufteilung der Schicksalsmächte in der griechischen Mythologie, wo über den olympischen Göttern die Moira herrscht. Eine solche Staffelung vertieft m.E. die Kraft der Sinngebung.

26. Op. cit., Kap. I, Nr. 3, S. 1. Vgl. L. Köhn in Monumenta Serica, Vol. 38 (1988-89). S. 62-3.

Nun aber meine Erläuterung zu dem, was ich als Besonderheit glaube im Bericht von Laozis Selbstzeugung zu erkennen. Darin wird, meine ich, die Frage nach der Ursächlichkeit der Dinge, zumindest die nach ihrer Verkettung in der Zeit mitbeantwortet. Die Relation von Zeugendem und Gezeugtem, also vom Ganzen zum Teil, das wiederum das Ganze ist, ist in dieser Erzählung auch als ein Bewegungsmodell konstruiert. Der Bewegter ist gleichzeitig der Bewegte. Und genau eine solche Konstruktion, entsteht meiner Auffassung nach, in einem monistischen Weltbild zwangsläufig.

Und so möchte ich inbezug auf dieses besondere Moment meines letzten Beispiels, damit des Paradigmas überhaupt, aus der abendländischen Tradition einen Text beiziehen, um zu demonstrieren, daß strukturelle oder typologische Verwandtschaften über kulturelle Schranken hinweg zu ähnlichen Lösungsmodellen führen.

Der pantheistische Monist Giordano Bruno läßt in seinem in Dialogform geschriebenen Werk «Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einem», das er 1584 veröffentlicht hat, bei der Erörterung der Weltseele einen der Diskutanten die Frage aufwerfen, ich zitiere, «wie kann ein und dasselbe Prinzip und Ursache der Dinge in der Natur sein? Wie kann es zugleich wie ein innerer und wie ein äußerer Teil sich verhalten?»²⁷

Der Antwortende, der darin nichts Widersprüchliches findet, bedient sich in seiner Argumentation des Bildes vom Schiffsteurmann, der sofern er sich mit dem Schiff bewege, ein Teil desselben sei, der aber als Lenker und damit Bewegter des Schiffs, ich zitiere: «ein vom Ganzen unterschiedenes Wirkendes»²⁸ sei. Und der Antwortende fährt fort: «So ist die Weltseele, insofern sie belebt und gestaltet, der inwendige und formale Teil der Welt; aber insofern sie leitet und regiert, ist sie nicht ein Teil der Welt und verhält sich zu ihr nicht wie ein Prinzip, sondern wie eine Ursache.»²⁹

Wenn Sie sich jetzt der zitierten Passagen aus Dong Zhongshus Werk erinnern, wo das Verhältnis von Herrscher und Volk beschrieben, besser definiert wird, so werden Sie mit mir auch dessen genaue strukturelle Übereinstimmung feststellen mit dem Verhältnis der Weltseele zur Welt bei Giordano Bruno.

So formuliere ich denn mein zweites, allerdings vorläufiges Ergebnis: Die Schlußform, wie sie der altchinesische Sophist Gongsun Long praktiziert, scheint eine, monistischen Weltkonzeptionen eigentümliche, Form der Weltdeutung und Sinngebung zu sein.

27. Giordano Bruno, Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einem. (Übers. von A. Lasson). (Philosophische Bibliothek, Bd. 21). Hamburg 1983, S. 32.

28. Op. cit., S. 33.

29. Ibid.